

الإسلاميون والدولة الحديثة



منوبي غباش
باحث تونسي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

ملخص:

يتميز موقف الإسلام السياسي بكونه يتعامل تعاملًا انتقائيًا مع مفاهيم الحداثة السياسية، ومع آليات ممارسة الحياة السياسية؛ ويتجلى ذلك من خلال انتزاع المفاهيم السياسية من سياقاتها الحضارية والتاريخية ومن خلال إفراغها من محتواها الأصلي بإعطائها دلالة مسقط، لكي تصبح متوافقة مع مقومات الهوية. تعاملت حركات الإسلام السياسي مع الدولة كوسيلة لا غير، ولذلك اختلفت مواقفها منها فتراوحت بين الممانعة والمهادنة. إنَّ مطلب الإسلام السياسي (إقامة دولة دينية) هو مطلب يتناقض مع فكرة الدولة الحديثة كما يتعارض مع الديمقراطية. إنَّ تاريخ حركات الإسلام السياسي وواقعها يكشف عن مازقها: فهي تعتمد على النص كمرجعية ثابتة وتتجاهل التاريخ، تدعو وتعمل على إقامة الخلافة -وهي لم تكن أبداً موضوع اتفاق في التاريخ الإسلامي-، تدين الديمقراطية بحسب مبدأ «الحاكمية» وقد تقبل بها إذا كانت وسيلة للحصول على السلطة. يتطلَّب تجاوز التناقض بين الإسلام السياسي والدولة الحديثة تحوُّل تلك الحركات إلى أحزاب مدنيَّة وتخليها عن طابعها الإحيائي وقبولها بالعلمانيَّة كشكل لتنظيم الحياة الاجتماعيَّة والسياسيَّة.

تحليل عبارة «الإسلام السياسي»، التي أصبحت متداولة على نطاق واسع في الخطابات السياسية والإعلامية، وكذلك في الكتابات الأكاديمية المتخصصة، إلى الحركات السياسية المتنامية في العالم العربي الإسلامي، والتي تصارع في سياقات مختلفة من أجل الحصول على السلطة أو المحافظة عليها. وما يثير الاهتمام هو أنّ تلك الحركات لا تقدّم نفسها كحركات سياسية خالصة خاضعة للقواعد والقوانين التي تنظم الحياة السياسية، بل إنّها تقدّم نفسها وخاصة بالنسبة إلى أتباعها والمنتسبين إليها أو المتعاطفين معها كحركات ذات طابع دعوي إصلاحي، وذلك بحكم المرجعية الأصولية التي تنطلق منها وتستمدّ منها مشروعيتها. إنّها تعتبر نفسها المعبر الأساسي عن «روح الأمة» والمدافع الشرعي عن هويتها. والشيخ لدى جماعات الإسلام السياسي ليس رجل سياسة، بالمعنى الحقيقي للكلمة، بل هو «داعية إلى الله» و«شيخ» و«فقيه» وبصفة عامّة معنيّ بالدعوة والفتوى ولا يريد إلّا مصلحة الأمة؛ فالمصالح والعلاقات والصراعات لا تعنيه إلّا من جهة الهدف الذي يرمي إلى تحقيقه؛ أي التمكين للدين ونصرته. هذا الخلط بين الديني والسياسي، وتقديم السياسي في صبغة دينية واعتبار الدين (النصوص القطعية والإجماع) أشرف وأفضل من السياسة يدلّ على الوضعية القلقة التي يعاني منها الإسلام السياسي: تبرير ذاته دينياً على مستوى النظرية وخوض الصراع السياسي في مستوى الواقع. إنّ في حقيقة الأمر ظاهرة سياسية أفرزتها السياقات التاريخية لعلمنة المجتمعات العربية الإسلامية التي تعايشت لزمن طويل مع الجمود والتقليد لتضطرم بعد ذلك وتُصدّم بالحدّاث الأوربية من خلال الاستعمار. ومن أهمّ مظاهرها الحدّاث السياسية التي تمثلت في التنظيم السياسي للمجتمع بحسب آليات وتنظيمات تودّي إلى تنظيم السلطة وأشكال التداول عليها، حيث يحتفظ للأفراد بحقوقهم وتضمن حريّاتهم بالتوازي مع حماية المصلحة العامّة، ومن أجل منع هيمنة السلطة على المجتمع، وللتوقّي من الاستبداد اعتبر الفصل بين السلطة السياسية الزمنية والسلطة الدينية الروحية شرطاً ضرورياً لإقامة المجتمع الديمقراطي الحديث.

على الرغم من أنّ الإسلام السياسي يقدّم نفسه باعتباره حامياً للهوية ومناقضاً للغرب ومناوئاً للعلمانيين المتغربين الذين انبثّوا عن الأصول واعتنقوا الثقافة الغربية (هم كفّار في نظر بعض منظري الحركات الإسلامية التي تنهل من كتابات ابن تيمية والمودودي وقطب)، فإنّه ينخرط فعلياً في مسار التحديث وبناء الدولة كنظام سياسي حديث، إلّا أنّه يرمي من خلال ذلك إلى إقامة سلطة دينية تتماشى مع رؤيته العقديّة. يتميز موقف الإسلام السياسي بكونه يتعامل تعاملاً انتقائياً مع مفاهيم الحدّاث السياسية ومع آليات ممارسة الحياة السياسية. لقد فرض عليه الواقع التاريخي انتزاع المفاهيم السياسية من سياقاتها الحضارية والتاريخية وإفراغها من محتواها الأصلي بإعطائها دلالة جديدة، لكي تصبح متوافقة مع مقوّمات الهوية. فالدولة يجب

أن تكون دينية والسلطة السياسية يجب أن تكون إسلامية والمجتمع يجب أن يكون منظماً وفق القواعد الشرعية لا وفق التشريعات المدنية الضامنة للحريات الفردية ولحقوق الإنسان. لقد وصل الأمر ببعض منظري الحركات الإسلامية إلى تكفير المجتمع والدولة؛ فالمجتمع الإسلامي في نظرها هو مجتمع الجاهلية والدولة الوطنية أو القومية هي دولة الكفر؛ لأنها لا تحكم بشرع الله. ومن المعروف أن بعضها انخرط في ممارسة العنف ضد الدولة والمجتمع (تنظيم الجهاد، حركة التكفير والهجرة... إلخ). وبعضها الآخر الذي وصل إلى السلطة أهمل السياسة الحقيقية واهتم بكيفية الاستحواذ على مؤسسات الدولة وبمناخفة النخبة الحاكمة أو العلمانية المتهمة بالاستحواذ على الدولة منذ نشأتها. يبدو أن حركات الإسلام السياسي تعاملت مع الدولة كوسيلة لا غير، ولذلك اختلفت مواقفها منها. يمكن الحديث عن موقفين أساسيين ميزا علاقة الإسلام السياسي بالدولة الوطنية (والقومية): موقف الرفض التام الذي استند إلى التكفير، وتجسد في أعمال العنف والإرهاب، وموقف مهادن يقبل بالدولة كضرورة واقعية فرضها اختلال موازين القوى؛ أي إنها شر يجب تحمله إلى أن يحين أوان زواله.

نريد أن نبين، في ما نحن بسبيله، أن مطلب الإسلام السياسي (إقامة دولة دينية) هو مطلب يتناقض مع فكرة الدولة الحديثة كما يتعارض مع الديمقراطية التي تمثل الشكل الأساسي للحكم الحديث. إن تاريخ حركات الإسلام السياسي وواقعها يكشف عن شدة مأزقها: فهي تعتمد على النص (القرآن والحديث والتراث الفقهي) كمرجعية ثابتة وتتجاهل التاريخ، تدعو وتعمل على إقامة الخلافة، وهي لم تكن أبداً موضوع اتفاق في التاريخ الإسلامي، كما أنها لا تتلاءم مع مقتضيات الوجود الاجتماعي والسياسي والأخلاقي المعاصر. وقد تقبل بالديمقراطية إذا كانت وسيلة لحصولها على السلطة، السلطة التي لا بديل عنها لتغيير المجتمع وفق رؤيتهم المتخيلة للمجتمع الإسلامي الأصيل.

الدولة الحديثة والتحرر من سلطة الدين:

تعني الحداثة السياسية تصوّراً فكرياً جديداً للسلطة السياسية، لطبيعتها وغاياتها وحدودها ولعلاقتها بالفرد والمجتمع، يقطع مع التصوّرات الفلسفية والدينية القديمة. كما تعني أيضاً تحولاً جذرياً في الممارسة السياسية. لا يمكن فهم الحداثة السياسية دون العودة إلى فلاسفة السياسة المحدثين (الذين ساهموا في تشكيل النظرية السياسية الحديثة من خلال صياغة مفاهيم أساسية مثل الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي والسيادة الشعبية والمصلحة العامة وحقوق الإنسان والسلطة المحدودة والفصل بين السلطات... إلخ) ودون اعتبار الثورات السياسية الكبرى التي كانت التحقق العملي لتلك النظرية المناهضة للحكم الملكي المطلق، والتي ساهمت كذلك في إعادة صياغة النظرية السياسية الحديثة في أفق ديمقراطي مفتوح.

لم يكن للفكر السياسي الحديث أن يتطور ليصبح أداة ناجعة لتغيير الواقع في أوروبا الحديثة إلا من خلال حركة نقد الدين، لا فقط بمعنى التأويل العقلاني للكتابات المقدسة بهدف استبعاد الأوهام والخرافات -وهو ما قام به جون لوك في كتابه «عقلانية المسيحية» (*Reasonableness of Christianity*) أو كانط في كتابه «الدين في حدود مجرد العقل»- بل أيضاً عبر نقد الإكليروس وسلطة الكنيسة التي كانت تهيمن على السلطة السياسية. هذه الحركة الفكرية والسياسية عبّر عنها مفكرون كثر باستعمال عبارات مختلفة مثل «الخروج من الدين»¹، و«نزع السحر عن العالم»² أو العلمنة (*sécularisation*). ولا يعني ذلك أنه تمّ التخلّي نهائياً عن الدين، بل تمّت إعادة النظر في قيمته ومكانته وتحديد علاقته بالسلطة السياسية. لم يعد الدين محدداً وحيداً وأساسياً للسلطة الزمنية ولا مصدراً لمشروعيتها، بل أصبح مجرد معطى ثقافي واجتماعي يستوعبه السياسي. كانت السلطة منزلة، متعالية على إرادة البشر، وإن مارسوها فعلياً فباسم كائن متعالٍ وبتفويض من ممثليه على الأرض. ولكن الثورات الحديثة، الإنجليزية والأمريكية والفرنسية، أنزلتها إلى الأرض ووضعتها في مستوى الإنسان³.

اعتبر فلاسفة الحداثة السياسية أنّ المسيحية هي مصدر شقاء الأمم الأوروبية، وما الحروب الدينية التي استمرت داخلها لعهود طويلة إلا دليل على ذلك. إنّ وجود سلطة دينية مناقضة للسلطة السياسية يؤدي إلى الفوضى والهيمنة، وبالتالي إلى استحالة السياسة. لقد نتج عن التداخل بين الدين والدولة، حسب روسو، «صراع تشريعي دائم جعل من كلّ سياسة جيّدة في الدول المسيحية أمراً مستحيلاً»⁴. إذا كان الداء يتمثل إذن في وجود سلطتين متناقضتين، فالدواء في نظر كلّ من هوبز (Hobbes) وروسو (Rousseau) هو «الجمع بين رأسي النسر» وإقامة الوحدة السياسية التي بدونها لا تكون ثمة دولة ولا حكومة راسخة الأركان. وسواء تحققت السيادة في شخص الملك أو في حكومة ديمقراطية، فإنّ الدين يكون قد فقد دوره التأسيسي والتشريعي الذي لعبه لأزمنة طويلة. هذا التغيّر الجذري هو ما يُعبّر عنه بـ «خروج» المجتمعات الحديثة «من الدين» نحو آفاق جديدة.

إنّ علاقة الدين بالسلطة قديمة قدم ظاهرة السلطة ذاتها، ففي الإمبراطوريات والممالك القديمة، البابلية والآشورية والهندية والمصرية، كان الملك أو الإمبراطور أو الأمير هو صاحب السلطة الزمنية المادية الذي يمتلك حقّ الحياة والموت، وهو كذلك صاحب السلطة الدينية الروحية، ومن هنا كانت طاعته واجبة شرعاً

1 Marcel Gauchet, *La condition historique*, Gallimard, «folio essai», Paris, 2003, p. 297

2 Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985 ; Max Weber, *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2017

3 مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص 28

4 Rousseau, *Du Contrat social*, Éditions du seuil, 1977, IV, 8, p. 304.

كما يقول فقهاء الإسلام. قد يكون مسار انفصال الدين عن السياسة أو انفصال الكنيسة عن الدولة ابتداءً في أوروبا في لحظة تاريخية معينة يمكن اعتبارها لحظة تشكّل النموذج الأوروبي للدولة الحديثة، وهو النموذج الذي اضطرت شعوب وأمم غير أوروبية إلى نسخه وتقليده، وخاصة بعد اتصالها بالحضارة الغربية من خلال الاستعمار. «إنّ الدولة الحديثة، في أيامنا، حيثما وجدت، تطابق التخطيط الذي أنشئ في أوروبا بين الأعوام 1100 و1600»⁵. يتعلّق الأمر بظهور شكل جديد للسيادة يختلف عن المدينة وعن الإمبراطورية وكذلك عن الكنيسة⁶ هو الدولة التي تعبّر عن وحدة الأمة وتراهن من خلال السلطة السيادية على تحقيق المصلحة العامة. بطبيعة الحال، وظّف الدين لتبرير سلطة الدولة سواء من خلال تداول نظرية الحق الإلهي أو من خلال علمنة المفاهيم الدينية. من خلال قراءة فلسفية للتاريخ السياسي الأوروبي ينتهي بيار مانون (Pierre Manent) إلى الإقرار بأنّ «المشكل السياسي الأوروبي هو التالي: كان على العالم غير الديني، الدنيوي، اللائكي أن ينتظم في شكل (سياسي) ليس المدينة ولا الإمبراطورية، شكل أقلّ "خصوصية" من المدينة وأقلّ "كونية" من الإمبراطورية، أو أن تكون كونيته مغايرة لكونية الإمبراطورية. ومن المعروف أنّ هذا الشكل السياسي سيكون الملكية "المطلقة" أو "القومية"»⁷. استندت الملكية المطلقة إلى نظرية "الحق الإلهي" التي دافع عنها القديس أغسطين (Saint Augustin) ومن بعده وليم باركلي (William Barclay) وروبرت فلمر (Robert Filmer) وجون بودان (Jean Bodin) وغيرهم⁸. تؤكد تلك النظرية على دنيوية العالم البشري وعلى استقلال السلطة السياسية عن الكنيسة؛ فالملك مرتبط مباشرة بالله ولا حاجة به إلى وساطة الكنيسة أو (الإكليروس) أو مباركتها. سيقود هذا المبدأ تدريجياً إلى هيمنة السياسي على الديني. «عندما تصبح علوية الجسم السياسي ثابتة ستحوّل المملكة إلى "أمة"، ومُمثّلو الأمة سيفرضون "الدستور المدني" على الإكليروس الذي سيكرّس تبعيّة الكنيسة التامة للجسم السياسي»⁹ أي للدولة. ولكنّ تلك التبعيّة لا تعني أنّ الكنيسة فقدت قيمتها وتأثيرها السياسي.

يقودنا هذا إلى التأكيد أنّ العلمنة لا تعني التخلص من الدين أو استبعاده تماماً من حياة الفرد والمجتمع، على العكس من ذلك تمّ الاعتراف بمجال خاص للدين لا يحقّ للسلطة السياسية أن تنازعه فيه، وهو مجال العقيدة والضمير الفردي. ويكفي هنا التذكير بأنّ ضرورة الفصل بين وظيفة الكنيسة ووظيفة الحكومة

5 جوزيف شتراير، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمّد عيتاني، دار التنوير، بيروت، الطبعة 3، 2010، ص 16

6 P. Manent, *Histoire intellectuelle de Libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p.18-19

7 Manent, *Histoire intellectuelle de Libéralisme*, p. 25

8 Jean-Fabien Spitz, *John Locke et les fondements de la liberté moderne*, Puf, Paris, 2001, pp.113-148

9 Spitz, *John Locke et les fondements de la liberté moderne*, p.28

المدنيّة كان أكّد عليه الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (John Locke) في رسالة في التسامح (*Epistola di tolerancia* 1690).

لقد كان أثرُ التاريخ على الدين حاسماً، فقد جعله يتحوّل من رؤية مطلقة ومتعالية إلى مجرد "عقيدة فردية"، أو "رأي ديني" من بين آراء مختلفة تتنازع المشروعية في فضاء النقاش العام والتداول السياسي. ذلك ما يسمّيه مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet) "علمنة الدين". يؤكّد غوشيه على فكرة في غاية الأهمية، وهي أنّ الدين مازال يحتلّ مكانة في مجتمع الإيديولوجيا المعاصر؛ وذلك من خلال استمرار مبدأ الوحدة (الواحد) الديني كمبدأ موجّه للإيديولوجيات على اختلافها، وبالفعل تقوم الإيديولوجيا على مبدأ الوحدة (وحدة الرؤية، وحدة الهدف، وحدة المصير، وحدة المجتمع، وحدة القيادة... إلخ). قد يكون من المفيد التنبيه هنا إلى أنّ العلمنة لم تكن فقط مطلب الرافضين لهيمنة الكنيسة على المجتمع ونزوعها إلى التدخل في الشؤون السياسية، بل إنّها كانت أيضاً مطلباً ملحاً لدى رجال الدين. وقد كانت حركة الإصلاح الديني تعبيراً عن الحاجة إلى فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية. فالعلمنة (*Laïcisation, secularisation*) ذات أصل كنسي وتتأتى «من محاولة المؤسسة الكنسية تحديد نفسها عن طريق التضاد»¹⁰؛ إذ تشير إلى ما ليس كنسياً وإلى ما يخرج عن قوانين الكنيسة. إنّ مسار العلمنة أو الخروج من الدين لا يعني نهاية الدين كمصدر للاعتقاد وكمرجعية أخلاقية، بل يعني أنّ الدين لم يعد محدداً للسياسي. «يجب ألا نتخيل تعويضاً مباشراً (لحظياً) لنمط من المعتقدات ولصنف من الخطابات بآخر، فالدين لا يزوي بين عشية وضحاها. إنّّه ببساطة يأخذ وظيفته السياسية، سلطته المشرّعة العليا، وهو في تنافس مع خطاب يتعارض جذرياً مع مبادئه داخل عالم اجتماعي لا يحيط به ولا يضع معايير، وإن كان المؤمنون يشكّلون العدد الأكبر منه وحتى أغلبته»¹¹.

لقد كرّس مسار العلمنة في المجتمعات الأوروبية استقلالية الدولة إزاء الدين (حياد الدولة) وكذلك استقلالية المجتمع المدني إزاء سلطة الدولة، واستقلالية الفرد إزاء الدولة والمجتمع معاً. تعني الاستقلالية أمرين أساسيين: استقلالية الفرد باعتباره مواطناً يتمتع بحقوق «طبيعية» تكون وظيفة القوانين والتشريعات حمايتها، واستقلالية المجموعة السياسية (الشعب) باعتبارها صاحبة الإرادة العامة ومصدر التشريع. وبطبيعة الحال مجال تحقق الاستقلالية بهذه المعاني المختلفة والمتراطة هو الديمقراطية الليبرالية. إنّ ما يجعل «هذه الصيغة الليبرالية لسياسة الاستقلالية قابلة للتصديق هو أنّ هذه الأخيرة لا تناهض الدين من حيث الجوهر (...) إنّها تطلب من المؤمنين، بكلّ بساطة، أن يحتفظوا بإيمانهم الشخصي بالخلاص

10 مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية. مسار العلمنة، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، 2007، ص. 30

11 M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, p. 99

للعالم الآخر»¹². هل يصحّ القول، إنّ الديمقراطية تقطع بصورة نهائية مع الدين كمصدر للسلطة وكمصدر لتبريرها إيديولوجياً؟ لا تحتاج السلطة في الديمقراطية إلى تبرير، لأنها تمثل تعبيراً عن السيادة الخاصة بالشعب ككل، وحتى إذا اعتبرنا التعارض بين الديمقراطية الليبرالية التي تعطي الأولوية لحقوق الأفراد، والديمقراطية الاشتراكية (أو الشعبية) التي تعطي الأولوية للمصلحة العامة، فإننا لا نجد دوراً للدين على مستوى إضفاء المشروعية السياسية. يذهب كلود لوفور (Claude Lefort) إلى أنّ الديمقراطية تكون دائماً في طبيعة مع الأشكال السياسية السابقة عليها. ومكان السلطة في المجتمع الديمقراطي دائماً فارغ، ومن يطاع ليس السلطة السياسية المجسدة في الأشخاص الفانين، بل الإجراءات¹³ الأساسية للديمقراطية. وبالتالي ليس ثمة حاجة في الديمقراطية إلى متخيل لاهوتي-سياسي لضمان التوزيع التراتبي للمواقع والامتيازات وغلق النسق السياسي¹⁴. إذا كانت وضعية الطاعة هي أساس كلّ شكل للسلطة اللاهوتية-السياسية، فإن الحرية والاستقلالية هما اللتان تحدّدان العلاقة بين المجتمع والدولة في النظام الديمقراطي. لننظر الآن في كيفية تقبل العرب لمفاهيم الحداثة السياسية، وخاصة كيفية تعاملهم مع مشكلة العلاقة بين الدولة والدين.

مآزق العقل السياسي الإسلامي:

الذهنية العربية الإسلامية، التي تشكّلت لأزمنة طويلة وفق الأحكام الفقهية السلطانية، لم تتقبل بسهولة مفاهيم الفكر السياسي الحديث. ولعلنا لا نجانب الصواب إن قلنا إنّ موقف الممانعة والرفض هو الذي حكم العلاقة بين الوعي الجمعي التقليدي ومفاهيم وتصوّرات الحداثة السياسية الوافدة من أوروبا. ولكن اكتشاف الوعي العربي الإسلامي للمدنية الأوروبية وإطلاعه على مظاهرها، لم يحدث فقط الصدمة الحضارية التي عبّر عنها كُتّاب النهضة الأوائل، بل إنّ مفاهيمه الاجتماعية والسياسية والثقافية كانت على غاية من الخطورة، حتى إنّها استمرّت إلى اليوم، ولعلّ أبرزها الصراع بين الليبراليين والإسلاميين الذي يأخذ في أحيان كثيرة طابعاً عنيفاً ودموياً. إنّ الأسئلة المتعلقة بالأصالة والمعاصرة، وبمكانة الدين في المجتمع والدولة وبمصدر التشريع وبمدى تلاؤم الديمقراطية مع الإسلام ما زالت تطرح في مستوى الخطاب السياسي الشعبي، سواء الصادر عن النخب الحاكمة أو عمّن يقفون في صفّ المعارضة، أو في مستوى الخطاب الفكري والنقاش الأكاديمي. ثمة موقفان فكريّان سائدان اليوم في المجتمعات العربية بخصوص طبيعة الدولة وعلاقتها بالإسلام: موقف «الحداثيين» الذي يدافع عن الدولة المدنية الديمقراطية العلمانية

12 مرسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص. 78

13 Claude Lefort, «La question de la démocratie», dans *Essais sur le politique*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, p. 27

14 Marc Maesschalck, « L'imaginaire théologico-politique ou de l'obéissance comme source de puissance », *Les Études philosophiques*, 2015 /2 (n° 113), pp. 283-308

كإطار للنظام التشريعي الوضعي الذي يضمن الحقوق ويحدّد الواجبات بوساطة مؤسسات مستقلة، وموقف الإسلاميين الذي ينقسم إلى موقفين فرعيين: موقف القبول بفكرة الدولة كإطار لتنظيم المجتمع وإدارة شؤون الأمة بشرط فصلها عن الإطار النظري والمفهومي العلماني الذي تشكّلت فيه، ولذلك فهم يتحدثون عن واجب إقامة «دولة إسلامية» تكون وظيفتها تطبيق الشريعة لا غير. وثمة موقف آخر لا يقبل بالدولة ويعتبرها نظاماً علمانياً كافراً يتناقض مع تعاليم الدين، ونجد أصحابه يدعون إلى إحياء الحكم الإسلامي الذي عرفه السلف أي الخلافة. وبغض النظر عن الاختلافات بين هذين التوجّهين، فإنّ الموقف الأصولي بصفة عامّة يتميز بتقديم الدين على السياسة وتقديم الشريعة على الدولة. وظيفة الدولة، بعد «أسلمتها» من خلال فصلها عن المفاهيم الفلسفية العلمانية المقترنة بها، هي تطبيق الشريعة وحماية الدين. إنّ هذا التوجّه الذي تمثّله حركات الإسلام السياسي المعاصر وتعبّر عنه يُعدّ تراجعاً عن الفكر السياسي العربي الذي وضع لبناته رواد النهضة منذ أواخر القرن التاسع عشر (جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، رفاعه الطهطاوي، عبد الرحمن الكواكبي وغيرهم) من خلال اطلاعهم على الفكر السياسي الحديث¹⁵.

لم يرفض مفكرو النهضة (البعض يسمّوهم رواد الإصلاح الإسلامي) فكرة الدولة الحديثة وضرورة بناء النظام السياسي القائم على «التنظيمات» والفصل بين السلطات واحترام الحريات ومساءلة الحكّام... إلخ. وقد ذهب بعضهم إلى القول إنّ الدولة الأوربية الحديثة القائمة على المساواة والرامية إلى تحقيق المصالح العمومية متوافقة تماماً مع روح الإسلام ورسائله. ذهب محمد رشيد رضا، في إحدى رسائله، إلى التأكيد أنّ الحكم المقيّد بالشورى والقوانين ليس مستفاداً من الإسلام، بل من الاختلاط بالأوروبيين: «فإنّه لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبّهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحاً جلياً في القرآن الكريم»¹⁶. ويرى محمد عبده أنّه «ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرّع بها أنف أعلامهم، كما خولها لأعلامهم يتناول بها أدناهم»¹⁷. من الواضح أنّ هذا القول يتضمّن رفضاً للسلطة المطلقة كما عرفت في التاريخ الإسلامي وفي كتابات فقهاء البلاط. لقد كان الكتاب الإصلاحيون على وعي تام بأنّ الاستبداد السياسي هو السبب الرئيس في تخلف الأمة، وأنّ طريق التقدّم يمرّ حتماً عبر القيام بتأويل جديد للدين يتماشى مع مقتضيات العصر الحديث.

15 ألبيرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت.

16 وجيه كوثراني، مختارات سياسية من مجلة المنار، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص. 23 (أورده عبد الغني عماد، الإسلاميون بين الثورة والدولة. إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2013، ص. 62).

17 محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج. 3، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972، ص. 285.

يرى الكواكبي أنّ الإسلام ليس متناقضاً فقط مع الاستبداد، بل إنه يتضمّن حقيقة التجربة السياسيّة للبشريّة من حيث الفكر ومن حيث الممارسة (حكم النبيّ في المدينة وحكم الخلفاء الأوائل): «ثمّ جاء الإسلام مهذباً لليهوديّة والنصرانيّة مؤسساً على الحكمة والعزم هادماً للتشريك بالكلّيّة، ومحكماً لقواعد الحريّة السياسيّة المتوسّطة بين الديمقراطية والأرستقراطية، فأسس التوحيد ونزع كلّ سلطة دينيّة أو تغليبيّة تتحكّم في النفوس أو في الأجسام، ووضع شريعة حكمة إجماليّة صالحة لكلّ زمان وقوم ومكان، وأوجد مدينة فطريّة سامية، وأظهر للوجود حكومة كحكومة الخلفاء الراشدين التي لم يسمح الزمان بمثال لها بين البشر»¹⁸. هل تتطابق هذه الصورة التي رسمها الكواكبي للحكم في الإسلام مع الواقع أي مع التاريخ السياسي للإسلام؟ في قول الكواكبي ثمة خلط واضح بين الديني والسياسي، بين جوهر التجربة الدينيّة، بما هي تجربة روحيّة (التوحيد، الإيمان)، والتجربة السياسيّة بما هي اصطناع بشري غايته تحصيل المنافع والخيرات الدنيويّة. ارتبط تأسيس الإسلام لعقيدة التوحيد بنزع كلّ سلطة دينيّة أو تغليبيّة؛ أي بإلغاء الاستبدادَيْن السياسي والديني اللّذين كانا متعاضدين في كلّ مراحل تاريخ البشريّة السابقة¹⁹. لنا أن نسأل: هل يتطابق ما قاله الكواكبي مع واقع المسلمين ومع تاريخهم، أم إنه يتحدّث انطلاقاً من صورة «مثاليّة» عن الحكم في الإسلام أو يعبر عن فهم معيّن للإسلام كنظام حكم؟ اقتناع الكواكبي بأنّ الإسلام يُمثّل نظام حكم؛ أي يتضمّن سياسة دنيويّة صالحة لكلّ قوم ولكلّ زمان، أمر بيّن في القول الذي أوردناه. لا شك أنّ الكواكبي، وهو يكتب ما كتب، لم يستحضر وقعة النزاع السياسي بين المسلمين المؤسسين التي بدأت مع موت النبيّ وقبل دفنه. ولعلّه نسي أيضاً، أنّ حكم الخلفاء الراشدين لم يخلُ من شقاق وتنازع وخاصّة خلال حكم عثمان.

جاء الإسلام، حسب الكواكبي، «محكماً لقواعد الحريّة السياسيّة» ومتوسّطاً بين الديمقراطية (حكم الكثرة) والأرستقراطية (حكم القلّة). لقد حُسمت معضلة الحكم مع مجيء الإسلام: لا يمكن للديمقراطية أن تتحقّق لأنّ حكم الكثرة يؤدّي إلى الفوضى والاضطراب وانخراط النظام، ولا قيمة أيضاً للأرستقراطية؛ لأنّ حكم القلّة يعني تحكّمها بمرقاب الأمّة. السؤال الذي يجب أن نطرحه هنا: هل كان الكواكبي واعياً بمعنى الحريّة السياسيّة ومتفطناً إلى دلالاتها المتداولة بين فلاسفة السياسة مثل روسو (Rousseau) واسبينوزا (Spinoza) وجون لوك (John Locke) وتوكفيل (Tocqueville) وغيرهم؟ وإذا افترضنا أنّه فهم الحريّة السياسيّة على أنّها حقّ المواطنين الأحرار في المشاركة في إدارة الشؤون العامّة (وهو ما يُسمّى بـ «الحريّة الإيجابيّة» التي نادى بها الجمهوريون في مقابل «الحريّة السلبيّة» التي دافع عنها الليبراليون)، فهل وجدت الحريّة السياسيّة حقّاً في الإسلام؟ هل وجدت في النصّ وفي الواقع؟

18 عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، منشورات الجمل، كولونيا/ بغداد، 2006، ص. 26-27

19 عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص 22 - 27

إنّ نظرة الكواكبي للمسألة السياسيّة هي نظرة أصوليّة لا ترى في الأفكار والتصورات السياسيّة والاجتماعيّة الوافدة من الغرب إلا صياغات متنوّعة لما هو موجود سلفاً عند المسلمين: الديمقراطيّة موجودة في الإسلام وقد تحقّقت في ظاهرة الشورى (وأمركم شورى بينكم)، بل إنّ الإسلام تجاوز الديمقراطيّة فأحكم الحرّيّة السياسيّة وتوسّط بين حكم الكثرة وحكم القلة (وهل كان هذا التوسّط في التاريخ الإسلامي شيئاً آخر غير نوع من الاستبداد؟) هكذا ليس الوافد علينا شيئاً آخر غير ما وُجد عندنا، غير أنّنا تجاهلناه أو نسيناه. الحلّ هو العودة إلى الأصول، إلى القرآن والسنة والتراث. كذلك كانت نظرة عدد كبير من المصلحين ومنهم الكواكبي: الأصالة في مواجهة الحداثّة، الهويّة في مواجهة التغريب، الاحتماء بالماضي أمام قسوة الحاضر والتلفّت عن المستقبل.

يحكم الكواكبي بكلّ بساطة، مثل غيره من المصلحين المسلمين، على مفاهيم وتصورات الحداثّة الأوروبيّة الفلسفيّة والسياسيّة بأنّها مجرد تكرار أو صياغة جديدة لما جاء به الإسلام. ما عسانا نقول عن مثل هذا الموقف غير أنّه موقف لا تاريخي. لم يدرك الكواكبي وكثير من كتّاب النهضة أنّ الحداثّة أو المدنيّة الأوروبيّة، بأبعادها الفلسفيّة والفكريّة والأهويّة وبمظاهرها السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، هي صيرورة تاريخيّة طويلة ضاربة في عمق الماضي ومنفتحة على المستقبل. وهي أيضاً مسار عقلنة مستمرّ وموجّه بفكرة النقد الجذري.

سعى رواد النهضة، بالرغم من افتقار رؤيتهم الإصلاحية للبعد التاريخي، إلى تقويض مفهوم السلطة الدينية كمدخل منهجي لهدم شرعية الدولة السلطانية القائمة. «تكمن أهميّة ما فعلته الإصلاحية الإسلاميّة في أنّها دشّنت نصّاً نقديّاً منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر كان عنوانه: الإصلاح الديني، وأحد أهمّ موضوعاته تقويض دعائم المدونة الفقهيّة التاريخيّة للدولة السلطانية وإسقاط مفهوم السلطة الدينية في ما بدا تحريراً للمجال الديني من التوظيف السلطاني المسيّس»²⁰. ولكنّ مسار تحديث المجتمعات العربيّة سرعان ما تعطلّ لأسباب مختلفة، أهمّها الاستبداد السياسي، وسيطرة العقل الفقهي الرافض للاجتهاد، والاستعمار الغربي.

أدى تعطلّ مسار التحديث إلى تكوّن هجين للدولة العربيّة الحديثة، فعوض تطوّر طبيعي للمجتمعات يفضي إلى تكوّن الدولة المدنيّة حصل «تحديث» مُسقط للبنى الاجتماعيّة التقليديّة التي حافظت على تمثّلاتها الدينيّة الموروثة من العصور الوسطى. وحافظت المؤسسة الدينيّة على نفسها كجهة لإعادة إنتاج التصوّرات الدينيّة القديمة دون اكتراث بالتغيّرات التي حصلت في العالم على كافّة الأصعدة. بطبيعة الحال وظّفت الدولة

20 عبد الغني عماد، الإسلاميون بين الثورة والدولة. إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2013 ص.

العربية الناشئة الدين كإيديولوجيا لضمان طاعة دائمة من قبل الرعايا. وفي الحالات التي اتخذت فيها الدولة إيديولوجيا غير دينية، ماركسية أو قومية، فإنها لم تتخل عن دورها الإيديولوجي التبريري. في ظل هذا الوضع برزت جماعات الإسلام السياسي لتعبر عن الذهنية الشعبوية التي لم تتأثر بعملية التحديث السطحي. ينبغي هنا أن ننبه إلى أنه يجب عدم الخلط بين الإسلام كدين كوني والإسلام السياسي كحركة سياسية ذات إيديولوجيا مستمدة من تأويلات ومن قراءات معينة للتراث. إن المقصود بعبارة الإسلام السياسي «حركات سرية أو علنية تطرح برنامجاً سياسياً للوصول إلى السلطة أو لممارسة السلطة ذا أصول إسلامية»²¹.

يذهب بعض الباحثين إلى أنه لا يمكن أن نستعمل عبارة الإسلام السياسي للدلالة على مشروع سياسي إسلامي ذي ملامح محددة، وذلك لأن الدارس للحركات الإسلامية «يجد في صفوف الإسلاميين من يذهب إلى تبني منهج التجديد والاجتهاد ناهلاً من تراث الإصلاحيين الأوائل، كما يجد بينهم السلفيين الوهابيين الذين حافظوا على صفاء الفكرة وتجمّدوا في لحظتها التاريخية، كما يجد منهم من قام بمزاوجتها مع الفكر الإخواني أو القطبي، ليعيد إنتاجها على شكل السلفية الجهادية المقاتلة، وبالتالي ليس في وسعنا أن نغامر ونستنتج أن نموذجاً عربياً معاصراً قد تبلور بصيغة ما، فثمة أكثر من صيغة معاصرة اليوم للمشروع الإسلامي في علاقته بالدولة»²². ليس هنا مجال مناقشة وجهة القول بوجود مشروع سياسي إسلامي حديث، ولكن ما يهمنا هو التأكيد على اختلاف الحركات الإسلامية الإيديولوجية وتنوع مشاربها واتجاهاتها. من المؤكد أن العقل السياسي العربي ليس متجانساً، فثمة «عقول سياسية» مختلفة²³ أو توجهات مختلفة في الإسلام السياسي ناتجة عن الاختلافات في تمثّل العلاقة بين الدين والسياسة، وكذلك في تمثّل العلاقة بين النظرية السياسية في الإسلام والحدثة السياسية، كما تشكلت ملامحها في الفكر والممارسة الغربيين.

لقد حصلت قطيعة بين الفكر الإصلاحي الذي أرسى دعائمه عبده والطهطاوي والكواكبي وغيرهم. ولعل أولى علامات تلك القطيعة ظهرت مع تراجع محمد رشيد رضا عن أغلب المسائل التي «طرحها نهضويو القرن التاسع عشر حول الاجتهاد وعلاقة الدين بالسياسي والاجتماع المدني وموجبات تطويره» ليتصلح مع «منظومة السياسة الشرعية، وخاصة مع الماوردي وابن تيمية وعودته إلى المدونة الفقهية التاريخية التقليدية، ثم إلى فكرة الخلافة على أنها نظام سياسي أنموذجي للرد على الاحتلال الاستعماري لدار

21 رضوان السيد، مداخلة في ندوة حول كتاب «حاكمية الله وسلطان الفقيه»، نظمها المركز الوطني للدراسات، بيروت، في 20/2/1998، مجلة دراسات عربية، عدد 8/7/1998

22 عبد الغني عماد، الإسلاميون بين الثورة والدولة، ص. 15

23 عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام II. نقد النظرية السياسية، دار التنوير، بيروت، 2012، ص. 13

الإسلام وإلغاء مصطفى كمال أتاتورك لنظام السلطنة العثمانية»²⁴. لقد أدى ذلك التراجع إلى ظهور فكرة أو بالأحرى شعار «الصحة الإسلامية» وصعود حركة الإخوان المسلمين.

تشكّلت حركة الإخوان المسلمين في ظلّ الاحتلال البريطاني كحركة إحيائية تدعو إلى التمسك بتعاليم الدين وتطبيق الشريعة في كلّ مناحي الحياة²⁵، ثم تحوّلت إلى حركة سياسية متناغمة مع الدولة المدنية وعاملة في إطارها، إلّا أنّها اصطدمت بعد ذلك مع دولة الثورة التي ساهمت فيها. لا يعنينا تاريخ هذه الجماعة الدينية التي تحدّرت منها حركات الإسلام الجهادي اللاحقة، بل إنّ ما يهمّنا هو موقفها من الدولة الحديثة وطبيعة تصوّرها للعلاقة بين الدين والدولة.

لئن قطع الإسلام السياسي مع الفكر الإسلامي الإصلاحي، فكر محمّد عبده والنائيني وتلامذتهما الذي «وصل إلى أطروحة المواطنة والمساواة بين المواطنين على أساس غير الدين، على أساس الإنسانية وكرامتها»²⁶، فإنّه وجد في كتابات الماوردي (الأحكام السلطانية) وابن تيمية وابن قيم الجوزية وأبي الأعلى المودودي وأبي الحسن الندوي وغيرهم مصادر يستقي منها تصوّراته لتشكيل خطاب إيديولوجي مناضل من أجل استمالة الجمهور ومواجهة الدولة العلمانية. سيأخذ هذا الخطاب ملامحه النهائية مع سيّد قطب²⁷ الذي طرح فكرة «جاهلية المجتمع» واستعاد فكرة «الحاكمية لله» التي صاغها المودودي. «إنّ القطيعة بين فكرة الصحة الإسلامية وفكر الإصلاحية (النهضة) لم تحدث بشكل تام إلّا مع الجيل الثاني لحركة الإخوان المسلمين ممثلاً بسيد قطب وشقيقه محمّد قطب المرتكزة أساساً على أفكار أبي الأعلى المودودي التي كانت فكرة «الحاكمية الإلهية» عمدتها، والتي تطوّرت لاحقاً إلى إيديولوجيا تكفيرية متطرّفة أنجبت على تخومها عدداً من التنظيمات والأطروحات، وما السلفية الجهادية والقاعدة التي وضعت فكرة الجهاد ضمن منظومة دعوتها إلّا تمثيل لذروة هذا الفكر»²⁸.

24 عبد الغني عماد، الإسلاميون بين الثورة والدولة، ص. 66

25 رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر، ص. 161

26 رضوان السيد، مداخل في ندوة حول كتاب «حاكمية الله وسلطان الفقيه»، نظمها المركز الوطني للدراسات، بيروت، في 20/2/1998، مجلة دراسات عربية، عدد 8/7 1998

27 «كُتِبَ «معالم في الطريق» لسيد قطب هو النصّ التأسيسي للإسلام الحزبي النضالي في المجال العربي على الأقل. يتضمّن النصّ التالي الفكرتين النظريتين السائدتين اللتين تنطلق منهما وتستند إليهما الجماعات المكافحة: «فكرة الجاهلية وفكرة الحاكمية»: يقول قطب في «معالم في الطريق» (طبعة 1980): «إنّ المجتمعات القائمة كلها مجتمعات جاهلية وغير إسلامية (...)»، وإنّه لينبغي التصريح بلا وجل أنّ الإسلام لا علاقة له بما يجري في الأرض كلها اليوم؛ لأنّ الحاكمية ليست له. والبديل الوحيد لهذه الأوضاع الزائفة هو أولاً وقبل كلّ شيء قيام مجتمع إسلامي يتخذ الإسلام شريعة له ولا تكون له شريعة سواه». ويقول أيضاً: «لا بدّ من درجة من القوة لمواجهة المجتمع الجاهلي... قوة الصمود وقوة التغلب عليه». انظر: رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر، ص. 136-137

28 عبد الغني عماد، الإسلاميون بين الثورة والدولة، ص. 68-69

لم يستطع الإسلام السياسي أن يقدم نفسه من خلال التنظير والممارسة كحركة سياسية مدنية علمانية؛ أي تنتمي إلى المجتمع والتاريخ؛ لأنه ينطلق من تصوّر يعتبر الدين حقيقة مطلقة أو جملة من الحقائق القطعية متعالية على التاريخ، ويجب فرضها على الواقع البشري كمضامين للعقائد ومحددات للممارسات. يؤدي ذلك التصرّو إلى «تسييس الدين» و«تدوين السياسة»؛ بمعنى إنّ الدين يصبح إيديولوجيا للصراع السياسي على السلطة، والسياسة تصبح ممارسة تعبدية أو هكذا يقصد منها، أي أفعلاً لا يحكمها اعتبار المصالح الدنيوية بل يحكمها تمثّل المقدّس وتمثّل علاقته بالواقع. يقول رضوان السيّد: «فالملاحظ أنّ الإسلاميين الحزبيين يستخدمون النصوص القرآنية في الأغلب الأعمّ وتلك التي تتصل بمسائل الكفر والإيمان بالذات، وهي غالباً آيات وردت في سياق الصراع بين المسلمين بالمدينة وقريش المعادية بمكة، وهم لا يستخدمونها كما وردت لصراع الإسلام مع الخارج المعادي، بل لمصارعة الجاهلية الكافرة في عقر دار الإسلام، حتى إذا اضطروا للتعيين والتحديد لجأوا لفتاوى ابن تيمية وتلامذته مثل ابن كثير أو تلامذة فكره محمد بن عبد الوهاب»²⁹. هذا بخصوص استخدامهم للنصوص، أمّا بالنسبة إلى طبيعة الفكر الذي ينطلقون منه، فالباحث يجد أنّ ما يقدمونه هو «بيانات عقديّة يغيب فيها السياسي ويسيطر العقائدي والإيديولوجي؛ فهم لا يسلكون مسلك المعارض السياسي الذي يريد أن يصل إلى السلطة من أجل الإصلاح أو ما يعتبره كذلك، بل يسلكون مسلك المخلص والمنقذ لا للمجتمع بل للدين، دين الله الذي حُرّف ووقعت على عواتقهم مهمّة إقامته وتسويده من جديد»³⁰.

نجد في أدبيّات بعض التيارات الإسلامية ما يدلّ على القبول بالمؤسّسات السياسيّة الحديثة واعترافاً بالنظام الديمقراطي، باعتباره أفضل أشكال الحكم وأقربها إلى ما يسمّونه نظام الشورى. يمكن نقراً مثلاً ما يقوله حسن البنا في إحدى رسائله: «إنّ الباحث حين ينظر في مبادئ الحكم الدستوري التي تتلخّص في المحافظة على الحرية الشخصية بكلّ أنواعها وعلى الشورى واستمداد السلطة من الأمة وعلى مسؤولية الحكّام أمام الشعب ومحاسبتهم على ما يعملون من أعمال، وبيان حدود كلّ سلطة من السلطات، هذه الأصول كلها يتجلّى أنّها تنطبق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم»³¹. أصول الحكم الجمهوري الديمقراطي الحديث تتطابق إذن مع تعاليم الإسلام، ويكفي أن يلتزم المسلمون بها حتى يتخلّصوا من الاستبداد ويقيموا مجتمعاً ليبرالياً. لا شكّ في أنّ هذا الرأي يمثل استعادة للأفكار التي طرحها محمد عبده أو الكواكبي أو غيرهما من الإصلاحيين. ولكن ما يثير الاهتمام حقاً هو تناقض هذا الموقف مع إرث الاستبداد السياسي-الديني ومع المدونة الفقهية التي شرّعت له والتي تمثّل مرجعية الجماعة التي أسّسها البنا. سعى الإخوان المسلمون وما يزالون إلى تطبيق الشريعة التي يعتبرونها قطعية الثبوت وصالحة للتطبيق في كلّ

29 سياسيات الإسلام المعاصر. مراجعات ومتابعات، دار جداول، بيروت، 1997، ص. ص 133-134

30 سياسيات الإسلام المعاصر، ص. 134

31 حسن البنا، مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا، المؤسسة الإسلامية، بيروت، 1979، ص. 160

عصر. وما تراجع المسلمين في نظرهم وتخلّفهم عن الأمم المتقدّمة إلّا بسبب تركهم الشريعة وتخلّيهم عن الخلافة. كيف تتلاءم تعاليم الشريعة مع المبادئ الأساسية للحكم المدني ومع قواعد الديمقراطية؛ أي مع الحريّات الفردية والجماعية وحقوق الإنسان؟ هل تختزل الديمقراطية ببساطة إلى الشورى بين أهل الحلّ والعقد؟

إنّ الإسلاميين، في قبولهم بالديمقراطية، لا ينطلقون من المبادئ التي قامت عليها الديمقراطية في الغرب -وهي الحقوق الطبيعية للفرد (حرية الفكر والضمير، والاستقلالية)، الفصل بين السياسي والديني، الفصل بين السلطات، المساواة القانونية، حقّ الشعب في الممانعة- لينظروا في كيفية تطبيقها في مجتمع لم يعرف التحوّلات نفسها التي أدّت إلى قيام النظام الديمقراطي. إنهم يهدفون بالأساس إلى «أسلمة الديمقراطية». المهمّ عندهم هو الهوية الإسلامية والمحافظة على مكانة الدين في المجتمع وعلى استمراره مهيمناً على كلّ مجالات الحياة. إنّ رهانهم الأساسي هو الدفاع عن هوية الأمة ضدّ موجة التحديث أو التغريب الذي تقوده، في نظرهم، نخب علمانية مرتبطة بالغرب. إنّ حديث بعض منظري الإسلام السياسي عن إمكانية الجمع بين الإسلام والديمقراطية من خلال إعادة تفعيل نظام الشورى التقليدي مثّل لدى بعض الباحثين دليلاً على التوجّه التنويري لهؤلاء المنظرين³². إنّ هدف الإسلاميين لم يكن توطين الديمقراطية في الذهنية العامة ولا ترسيخها في الممارسة باعتبارها نظاماً اجتماعياً وسياسياً مستمداً من إرادة الشعب ومتناغماً مع حقوق الإنسان. يقول الشيخ القرضاوي: «إنّ ما في الديمقراطية من مبادئ أصله عندنا، ولا مانع إطلاقاً أن نأخذها من عند غيرنا لتحقيق المبادئ والقيم الأساسية التي جاء بها الإسلام»³³. أمّا الغنوشي، الذي يعتبره البعض «صاحب اجتهادات أكثر تنوّراً وعمقاً»³⁴، فهو يعتبر أنّ النصوص «واضحة في التأكيد على أنّ في الإسلام نظاماً للحكم صادراً عن الله نطق بتشريعاته القرآن والسنة. وإنّ الاحتكام إليهما والتسليم بهما حدّ فاصل بين الإيمان والكفر... وذلك أثر مباشر للاعتقاد الإسلامي أنّ الله خالق كلّ شيء وأنّه مالك الملك بلا منازع، وأنّ الإنسان ليس صاحب حقّ أصيل على نفسه أو على غيره، وإنّما هو مستخلف أو وكيل. فهو ليس صاحب الأمر والسلطة العليا التي لا تقف معها سلطة، وإنّما هو صاحب حقّ في سلطة محكومة بسلطة التشريع الأعلى الصادرة عن الله»³⁵. في نظر الإسلاميين لا تتعارض الديمقراطية مع الإسلام بشرط تجرّدها من

32 عبد الغني عماد، الإسلاميون بين الدولة والثورة، ص 74-75 - محمّد جمال باروت، يثرب الجديدة. الحركات الإسلامية الراهنة، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 1994، ص 212

33 يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، القاهرة، مكتبة وهبة، 1988، ص. 111

34 عبد الغني عماد، الإسلاميون بين الدولة والثورة، ص. 75

35 راشد الغنوشي، الحريّات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993، ص. 99

إطارها النظري وفصلها عن منظومة القيم التي تكوّنت من خلالها³⁶. تصلح الديمقراطية في رأيهم كوسيلة للوصول إلى السلطة وتفعيل آلية الديمقراطية الإجرائية لفرض رأي الأغلبية، ومن السهل في مجتمع جاهل تحكمه ذهنية تقليدية أن تقاد الأغلبية إلى «اختيار» الشريعة كنظام عام للمجتمع وللحكم. تلك هي الديمقراطية الإسلامية التي يقبل بها الإسلاميون.

لقد تناسى المنظرون الإسلاميون أنّ الديمقراطية هي قبل كلّ شيء ثقافة وأسلوب عيش قائم على الحرية والاستقلالية ونمط حكم الهدف منه حماية الحقوق والحريات وتحقيق المنافع والمصالح، وليست فقط إيديولوجيا قابلة للتوظيف لتكريس الهيمنة السياسية. لقد كانت الديمقراطية في سياقها التاريخي الأوربي نتاجاً لحركة «الخروج من الدين» بمعنى التخلي عن الدين كمرجعية مطلقة لتحديد السياسي. في الإسلام، وفي إطار الدين بصفة عامة، لا معنى للاستقلالية الفردية ولا قيمة للحقوق إلا بالنظر إلى الواجبات المفروضة بالنسبة إلى الكائن المتعالي ومن يمثله على الأرض (الكنيسة، البابا، الملك، الخليفة، الولي الفقيه).

إنّ دفاع الإسلاميين عن الديمقراطية ليس ناتجاً عن الاقتناع بمبادئها النظرية وشروطها الفكرية والثقافية، بل يفهم في إطار رؤيتهم الإيديولوجية للواقع والتعامل معه: الديمقراطية المنعدمة في بلدانهم، استبداد الحكّام، هيمنة الأنظمة ومحاصرتها لكل نفس معارض، بما في ذلك الإسلاميون، كلّ ذلك جعل هؤلاء يرون في الديمقراطية الليبرالية كما تحققت في الغرب والشرق حلاًّ لمحتهم كحركة سياسية تصبو إلى السلطة شعارها «الإسلام هو الحلّ». لقد كان تسويق الديمقراطية تسويقاً إيديولوجياً أملت الظروف. نعم للديمقراطية؛ لأنها تسمح بالتعددية السياسية وتضمن استقلالية المجتمع المدني، وبالتالي تمكّنهم (أي الإسلاميين) من التغلغل في المجتمع ونشر إيديولوجيتهم واستقطاب الأنصار، ولم لا الوصول إلى سدة الحكم عبر آليات الديمقراطية الانتخابية. وقد حصل ذلك فعلاً في بعض البلدان العربية بعد انتفاضات ما سمّي بـ «الربيع العربي».

لقد كشف صعود الإسلاميين إلى السلطة ومحاولاتهم المستميتة الاستحواذ على مؤسسات الدولة (ما يسمّونه التمكين) عن حقيقة تصوّرهم للديمقراطية. الديمقراطية هي المصعد الآمن للوصول إلى الحكم، وهي طريقة أجدي من الانقلابات العسكرية والتحالفات السياسية، فبمجرّد أن يصل الحزب الديني إلى

36 يقول راشد الغنوشي: «ويمكن أن تتم عملية تفعيل القيم الأساسية التي جاء بها الإسلام كالشورى والبيعة والإجماع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي التعاليم التي إنّما جاءت لإقرار العدل وتحقيق السعادة البشرية. إذ يمكن للآليات الديمقراطية مثلما هو الأمر مع الآليات الصناعية، باعتبارها إرثاً إنسانياً أن تعمل في مناحات ثقافية وعلى أرضيات فكرية مختلفة، فليست العلمانية مثلاً والقومية والعنصرية وأولية قيم الربح واللذة والسيطرة والقوة والنفعية وفصل الدين عن الدولة وتآليه الإنسان، وهي القيم التي نشأ النظام الديمقراطي في إطارها، حتميات لازمة له بما هو سيادة للشعب ومساواة بين المواطنين وهيئات للحكم منبثقة عن إرادة الشعب عبر انتخابات حرّة، وتداول على السلطة من خلال الاعتراف بحق الأغلبية في الحكم والقرار، وحق الأقلية في المعارضة والسعي إلى الحكم بالوسائل السلمية نفسها». الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص. 88

السلطة تبدأ عملية الاستحواذ على الحياة السياسية واستملاك أجهزة الدولة التشريعية والقضائية والتنفيذية لإقصاء المعارضين والمخالفين، وخاصة العلمانيين منهم.

لا تدل أدبيات الإسلام السياسي على تمثّل كتابها، وهم عادة شيوخ يشتغلون بالإفتاء وقادة سياسيون دوغمائيون، للخلفية الثقافية والحضارية للفكر الديمقراطي. لقد نظروا إلى الديمقراطية وإلى الدولة من منظور «السياسة الشرعية» ومن زاوية «فقه المقاصد» وبصفة عامّة من منظور أولوية الدين (الإسلام دين ودنيا) وليس باعتبارها ابتكاراً بشرياً يهدف إلى إلغاء كلّ أشكال التسلّط بما فيها التسلّط الديني.

لا تنفصل الديمقراطية عن اللائكية Laïcité بمعناها الأساسي؛ أي الفصل بين الشأن السياسي (إدارة الشؤون العامة لتحقيق الخيرات والمصالح وحفظ الحقوق والحريات) والشأن الديني بما هو شأن خاص يتعلّق بالبحث عن الطمأنينة الروحية أو الخلاص وطاعة التعاليم الدينية. ليست الدولة الديمقراطية معادية للدين، فهي تتعامل مع الأديان والمذاهب الدينية الموجودة في المجتمع على قدم المساواة ولا تتبنّى رؤية دينية أو مذهباً بعينه. وذلك بالضبط ما لا يقبل به الإسلاميون. إنهم، أو بالأحرى البعض منهم، يقبلون بالديمقراطية ويرفضون العلمانية لأنها تعني استبعاد الدين من مجال السياسة. إنّ مآزق الإسلاميين يتمثّل في محاولتهم استملاك الفكرة الديمقراطية، التي ولدت في بيئة غير دينية. فالفكر الحديث الذي أفرز الديمقراطية الليبرالية كان ردّ فعل ضدّ هيمنة الفكر الديني المعاضد للاستبداد السياسي (نظرية الحقّ الإلهي للملوك)، وبالتالي تجاهل أولوية السياسي واستقلالته عن الديني. لدى منظري الإسلام السياسي يأتي الدين أولاً، وما الديمقراطية إلّا وسيلة للوصول إلى الحكم من أجل إعادة بناء المجتمع والدولة وفق مقتضيات الشريعة.

الإسلاميون والدولة المتخيلة:

يتعامل الإسلاميون مع فكرة الدولة الحديثة لا كأنموذج تشكّل وتطوّر في سياق أوروبي خاص واقترن بمسارات علمنة شملت مجالات مختلفة ثقافية واجتماعية وسياسية، بل كصياغة جديدة لأنموذج الخلافة الراشدة التي عرفها السلف، ولذلك فهم يرون أنّ سعي المسلمين اليوم إلى بناء الدولة إنّما هو استعادة لأنموذج الأصلي الذي فقده بسبب الاستبداد وبسبب التدخّل الأجنبي. يتعلق الأمر إذن بدولة متخيلة لا وجود لها في التاريخ ولا في الواقع. إنّ التاريخ السياسي للمسلمين هو تاريخ الهيمنة والاستبداد الذي شرّعه النظرية الفقهية في الخلافة التي قدّمت الحكم المتسلّط كضرورة دينية.³⁷

37 عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام II. نقد النظرية السياسية، دار التنوير، بيروت، 2012، ص. 93-94

يطالب الإسلاميون بإعادة الاعتبار للدين وإعادته إلى مكانته المحورية في حياة الناس. لا يشير هذا المطلب في حد ذاته أي إشكال عندما لا يخرج عن نطاق اختلاف الآراء حول أشكال الوجود الاجتماعي، ولكنه يصبح خطيراً عندما يتم الاستحواذ على الدولة من قبل طائفة أو جماعة تدّعي أنها الأجدر بقيادة المجتمع لفرض رؤية معينة وإكراه الناس على نمط حياة معين بحسب ما تقتضيه رؤيتها الدينية الدوغمائية. يشترك الإسلاميون على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم في الإقرار بأن الهدف من النظام السياسي هو تطبيق الشريعة. ولئن قبل البعض منهم بالنظام الديمقراطي، فذلك لأنه يعتبره شكلاً هجيناً من نظام الشورى، وبالتالي يمكن تحويله بما يتلاءم مع ما يعتبرونه مصلحة الأمة. ومن المعروف أنّ «المرجعية العليا والنهائية في نظام الشورى ليس للبرلمان أو إرادة الشعب بل لله وشريعته»³⁸. مطلب الإسلاميين هو إقامة الدولة الدينية على ضوء النموذج المتخيل الذي تمثله دولة الخلافة، دولة دستورها الشريعة ووظيفتها سياسة الدين والدنيا. كيف يتناغم ذلك مع المبادئ الأساسية للحكم المدني ومع مبادئ الديمقراطية؛ أي مع الحرية الفردية وحقوق الإنسان الطبيعية كحرية الضمير وحرية التفكير وحرية اختيار نمط الحياة، وكذلك مع حقّ الشعب في اختيار من يمثله ومن يحكمه؟ يبدو أنّ الديمقراطية التي يقبل بها الإسلاميون هي ديمقراطية خاصة بجماعة المسلمين الذين يتفوقون على تحكيم الشريعة في كل الأمور.

إنّ الأصوليين لا يجدون حرجاً في رفض الدولة المدنية والنظام الديمقراطي، وذلك من منطلق الإقرار بمبدأ «الحاكمية الإلهية»، وهم يرون أنّ «الدولة الإسلامية» هي الاسم الذي ينطبق على النظام المنشود³⁹ الذي لا مجال فيه للفصل بين الدين والسياسة. بحسب هذا المبدأ ليس للبشر التشريع والحكم، عليهم فقط طاعة الأوامر الإلهية. على افتراض صحة هذه النظرية، لا يمكن الاختلاف على أنّ من يستنبط القوانين من النصّ الشرعي، ومن يطبقها على الواقع هم بشر محكومون بظروف وملابسات الواقع النسبية والمتغيرة، ولذلك فإنّ ما يُسمّى بالحكم الإلهي لن يكون، في نهاية الأمر، إلاّ اجتهداً بشرياً. يؤدّي مبدأ الحاكمية بالضرورة إلى تسلّط وهيمنة باسم الدين. إنّ من يستمدّ أنموذج الحكم الإسلامي الصالح من النصوص الفقهية ومن الروايات التاريخية يتناسى أو يتجاهل أنّ ما يُسمّى بالحكم الإسلامي كان في الواقع حكم (ملك) أقلّية أرستقراطية هيمنت على المجتمعات الإسلامية بواسطة الشريعة التي تأمر قوانينها المؤمنين بالطاعة التامة لأولي الأمر، وقد لعب الفقهاء الدور الأساسي في تبرير جور الحكّام وضمان طاعة المحكومين، انطلاقاً من النصوص

38 رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر، ص. 158

39 يُنسب مبدأ «الحاكمية الإلهية» إلى مؤسس الجماعة الإسلامية الباكستانية أبي الأعلى المودودي. يرى المودودي أنّ الدولة الإسلامية تقوم على مبدأ «حاكمية الله» و«نظريتها الأساسية أنّ الأرض كلها لله وهو ربّها المتصرّف في شؤونها؛ فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب بل ولا للنوع البشري كافة شيء من سلطة الأمر والتشريع، فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفته خليفة لله». انظر: أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، دار الفكر، دمشق، 1969، ص. 77. يرى محمّد جمال باروت أنّ النظرية الثيوقراطية التي صاغها المودودي وسيد قطب وآخرون هي مرجعية «الخطاب الجهادي» الذي يعتبره متناقضاً مع الخطاب الإخواني الذي لا يدعو إلى إقامة دولة دينية، بل إلى دولة إسلامية تطبّق أحكام الشريعة. انظر كتابه: يثرب الجديدة. الحركات الإسلامية الراهنة، ص. 24

الشرعية نفسها⁴⁰. بما أن «السلطان هو ظلّ الله في الأرض»⁴¹، فلا اعتبار للرعية في أمور الحكم، وهي مطالبة بطاعة أولي الأمر؛ لأنّ طاعتهم من طاعة الله. وحتى إن عمل الفقهاء ووعاظ السلاطين على تقديم النصح للحكام وحثهم على الالتزام بأحكام الشريعة في حكمهم، فإنّ ذلك لم يكن من مبدأ الانتصار لمصالح العامة، بل لتجنب الفتنة التي تمثل أكبر خطر على الدين. في ظلّ هذا الحكم الإسلامي، سادت مقولة «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم». لقد تعامل الفقهاء مع الأمراء والسلاطين باعتبارهم حماة الدين لا باعتبارهم حماة الشعب أو لنقل العامة من الفقراء والمحرومين. المهمّ بالنسبة إليهم هو أن يدوم الدين ولو في ظلّ حكم فاسد ومستبدّ، وأمّا الاعتراض على الحكم الجائر، فهو أمر مرفوض ومدان بمنطق الشرع ذاته.

إنّ دعوى وجود دولة عادلة في الماضي والدعوة إلى إعادة إنتاجها في الحاضر بوساطة تطبيق الشريعة ليست إلا مغالطة تاريخية تتمثل في إسقاط تصوّرات ذهنية مجردة ومتخيلة على الماضي وسحبها على الواقع الراهن، انطلاقاً من الاعتقاد بأنّ ما كان صالحاً في الماضي يصلح أيضاً للحاضر. «بحكم العادة ظلت تأصيلات الكلام والفقهاء النظرية تسقط ذاتها على دولة الواقع الأولى التي تبدو، على طبيعتها، أكثر «علمانية» ممّا ستصير إليه عبر الشروح والتأويلات. كانت هذه التأصيلات ذات الطبيعة التركيبية تتراكم مكونة رؤيتها الخاصة حول الدولة وطبيعتها من دون أن تتطابق بالضرورة مع الحوادث كما كانت ولا مع النصوص كما هي»⁴². صورة الدولة المتخيلة مستمدة من الرواية التاريخية للأحداث السياسية الكبرى (الدعوة، الهجرة، السقيفة، الخلافة... إلخ)، ومن المدونة الفقهية المتعلقة بالسياسة الشرعية، والمصدران يمثلان مجالين للتخيّل الاجتماعي.

يذهب وائل حلاق إلى القول: إنّ «الدولة الإسلامية» لم توجد قط، «فالدولة شيء حديث [...] ولذلك فإنّ اللجوء إلى (عبارات) مثل «الدولة الإسلامية» ككيان وُجد في التاريخ ليس انخراطاً في تفكير ينطوي على مفارقة تاريخية فحسب، بل ينطوي كذلك على سوء فهم للاختلافات البنيوية والنوعية بين الدولة الحديثة و«أسلافها» خصوصاً ما سمّيته «الحكم الإسلامي»⁴³. يرى هذا الباحث، أنّ المسلمين عرفوا نظام حكم خاص هو «الحكم الإسلامي»، وهو يختلف عن نظام «الدولة الحديثة». يقوم الحكم الإسلامي على تطبيق الشريعة، باعتبارها مرجعية فقهية قانونية وأخلاقية في الوقت نفسه، وذلك ما يجعله أفضل من الأنموذج السياسي الذي تمثّله الدولة الحديثة، وبالتالي أقرب ما يكون إلى الديمقراطية الحقيقية. «عند النظر في آثار

40 عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، الجزء الثاني، ص. 58-87.

41 أبو الحسن الماوردي، نصيحة الملوك، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1988 ص. 63.

42 عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، ص. 93.

43 وائل حلاق، الدولة المستحيلة. الإسلام والسياسة ومازق الحداثة الأخلاقية، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2013، ص. 105.

حكم القانون الحافل بالمعنى في الإسلام، إلى جانب حقيقة أنّ الفقهاء وفقههم كانوا منتوجاً شعبياً متحابكاً تماماً مع نسيج المجتمع المدني، يبرز نظام الحكم الإسلامي في سياق مقارن كتعبير متميز أكثر مأتاة للحكم العادل والديمقراطي»⁴⁴. يجب أن نرجع هذا الموقف إلى تصوّر الباحث للحدّاث السياسية الغربيّة، فهو يرى أنّ الدولة الحديثة فاقدة للأسس الأخلاقية اللازمة للحكم العادل، ولذلك فإنّها لا تمثل أنموذجاً للحكم جديراً بأن يراهن المسلمون على تحقيقه. ما يهّمنا لدى هذا الباحث هو تأكّده أنّ التاريخ الإسلامي لم يعرف الدولة كشكل علماني للتنظيم السياسي والاجتماعي. إنّ ما ميّز ذلك التاريخ هو «الحكم الإسلامي» القائم على علويّة الشريعة. من البديهي إذًا، أن يكون الحكم الإسلامي الذي سمّاه الفقهاء «سياسة شرعية» متعارضاً مع الدولة الحديثة التي تتطلّب استقلال المجال السياسي عن المجال الديني. إنّ الدولة تنمّاهي مع النظام القانوني؛ أي إنّها هي التي تشرّع القوانين ولا تحتاج إلى مرجع تشريعي متعالٍ أو مفارق. وهي أيضاً تشرّع للعنف وتحكّمه «وحتى لو افترضنا أنّ بعض العقوبات المشروعة إلهياً يجب تطبيقها أو تبنيها، فإنّها تبنى كخيار للدولة وكتعبير عن إرادتها، فالدولة هنا هي التي تقرّ الإرادة الإلهية وليس العكس»⁴⁵. لم يكن من الممكن أن يقبل الإسلام بالدولة بمعناها الحديث، فهي لم تكن ممكنة إلّا في الغرب، فأوروبّا «كانت تقريباً المعمل الوحيد الذي صنعت فيه الدولة أوّل ما صنعت ثم تطوّرت، وما تزال أوروبّا-أمريكا حتى اليوم محلّ الدولة النموذجية»⁴⁶.

إنّ التماهي بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، بين الملك والزعيم الروحي، ظاهرة معروفة في تاريخ الأمم والشعوب، ولكنّ الطريف هو حصول استقلالية السياسي عن الديني في المجال الأوروبي تحديداً. هل كان استقلالاً تاماً، أم إنّ الكيان السياسي الجديد (الدولة) حافظ على روابط معيّنة بأصله الديني؟ بخصوص هذا الموضوع يؤكّد كارل شميدت (Karl Schmidt) على الأصل اللاهوتي للمفاهيم السياسية الحديثة: «إنّ مفاهيم النظرية الحديثة للدولة كلها هي مفاهيم لاهوتية معلّمة. وذلك ليس فحسب بسبب تطوّرها التاريخي، حيث نقلت المفاهيم من اللاهوت إلى نظرية الدولة، فيصبح مثلاً الله القادر على كلّ شيء المشرّع القدير، ولكن أيضاً بسبب بنيتها المنهجية التي يجب معرفتها من أجل الاعتبار السوسيولوجي لهذه المفاهيم. والاستثناء في علم التشريع هو مماثل للمعجزة في اللاهوت. ولا يمكننا تقدير الطريقة التي تطوّرت عبرها الأفكار الفلسفية للدولة في القرون الماضية إلّا من خلال وعينا بهذا التماثل»⁴⁷. يريد شميدت أن يؤكّد على الدور الأساسي الذي لعبه الدين المسيحي في تكوّن الدولة الحديثة التي استمرّت في استمداد شرعيّتها منه.

44 وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ص. 145

45 المرجع نفسه، ص. 74

46 وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ص. 63-64

47 كارل شميت، اللاهوت السياسي، ترجمة ياسر الصاروط ورائنا الساطي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2018، ص. 49

لقد دافع هذا المفكر عن فكرة الأصل اللاهوتي للسياسة، واعتبر أنّ الحديث عن «نهاية اللاهوت السياسي» هو مجرد أسطورة⁴⁸. تكون الدولة الحديثة، بالنظر إلى هذا الإطار التاريخي والفكري، متناقضة مع الرؤية الدينية الإسلامية ومرفوضة من قبل الإسلاميين الأصوليين، فأن يعيش المرء في دولة حديثة «يعني عيشه مع إله آخر وتحت إمرته، هو الإله القادر على التحكم في حيوات المؤمنين»⁴⁹، ولهذا تصدى الأصوليون الإسلاميون للدولة القومية والوطنية وناصبوها العداء، وهذا هو موقفهم إلى اليوم.

علمنة المفاهيم السياسية الحديثة، تلك هي المشكلة التي كان على العقل السياسي العربي الإسلامي أن ينجح في حلّها ويبدو أنّه لم يحلّها حتى الآن. وما صعود حركات الإسلام السياسي وطرحها مسألة الهوية ووضعها الدين في مركز السياسة إلّا دليل على عمق أزمة ذلك العقل. يكمن مأزق العقل السياسي الإسلامي في عزله عن الاختيار بين أحد الاتجاهين: إمّا القبول بالنظرية التقليدية كما يقدمها الفقه السلفي؛ أي ألا يحفل بمفهوم الحداثة ويرفض مطالب الحرية وما يقترن بها من دولة المؤسسات ودستور الحقوق والحرّيات، «وإمّا أن يعترف بأنّ النظرية بحالتها السلفية تحمل فعلاً مخاطر الاختلاط بالمفاهيم الثيوقراطية [...] وإنّ في الإسلام كنظام نصّي عام ما هو أفضل ممّا تقدّمه النظرية في هذا السياق»⁵⁰. وبطبيعة الحال، ما هو أفضل في النصّ ينبغي أن يُستخرج عن طريق التأويل والنظر العقلي، حيث يكون منسجماً مع الحداثة ومفاهيمها الكونية، غير أنّ ما حصل في الواقع هو محاولة بعض المنظرين الإسلاميين تبرير المفاهيم السياسية الحديثة بالعودة إلى النصوص والوقائع التاريخية للتأكيد أنّ الإسلام لا يتناقض مع الحرية ومع الديمقراطية. لا قيمة لمثل هذه المحاولة القائمة على التلفيق الفكري والإسقاط التاريخي. يجب الاعتراف بأنّ الدين لا ينتمي إلى الحداثة ولا يتناغم مع مفاهيم ومبادئ الحداثة السياسية، ولذلك يجب عدم الخلط بين الدين والسياسة؛ فالأوّل هو مجال المقدّس والمتعالّي كما أنّه موضوع للإيمان الشخصي والتسامي الروحي، والثانية هي مجال دنيوي للنظر والفعل الجماعيين من أجل تحقيق المصالح المدنية وفق قواعد دستورية نسبية متفق عليها. إنّ الخلط بين الديني والسياسي لا يؤدي إلّا إلى استعمال الدين كأيدولوجيا وإلى فساد السياسة. لا تعني اللائكية استبعاد الدين من المجال العام أو التقليل من تأثيره في المجتمع، بل تعني الفصل بين الدين والمؤسسة السياسية التي تحكمها قواعد دستورية موضوعية تتجاوز المعتقدات الدينية للأفراد والمجموعات. إنّ ذلك الفصل من شأنه

48 Karl Schmidt, *Political theology II, The Myth of the Closure of any Political Theology*, Cambridge, Polity, 2008

- قد تبدو إحالتنا هنا على شميدت غير موفقة، إذ إنّ دفاعه عن اتصال السياسي باللاهوتي يتلاءم مع توجه الإسلاميين في البحث عن تأصيل السياسة في الدين. ولكن ما يعيننا لدى شميدت هو تشديده على شرط العلمنة لتشكّل المفاهيم السياسية الحديثة. عبّر هابرماس عن نقده الشديد لفكرة إحياء اللاهوت السياسي: «يعدّ مفهوم كارل شميدت الكهنوتي الفاشي عن "السياسي" شأنًا يعود إلى الماضي، لكنه لا بدّ أن يخدمنا بوصفه تحذيراً موجّهاً لكل أولئك الذين يريدون إحياء اللاهوت السياسي». انظر مقالة هابرماس: «المعنى العقلاني لميراث اللاهوت السياسي المريب» في هابرماس وآخرون، *قوة الدين في المجال العام*، ترجمة فلاح رحيم، دار التنوير، بيروت، 2011، ص ص. 54-55

49 وائل حلاق، *الدولة المستحيلة*، ص. 72

50 عبد الجواد ياسين، *السلطة في الإسلام*، ص. 95

أن يساعد السياسة كتدبير بشري على القيام بوظيفتها: حماية الحقوق وتحقيق الخيرات المدنية للمجموعة. من هذا المنظور، يمكن أن يكون للدين دور أخلاقي ومعيارٍ إيجابي بالنظر إلى مضمونه الروحي المؤثر. إن الاعتراف بحق الدين في الوجود والتأثير في الفضاء العمومي، لا يعني أبداً التخلي عن العلمانية كنمط وجود وشكل تنظيم اجتماعي. ولكن يتعلق الأمر بتعاقد العقل العلماني والإيمان الديني في مجتمع لا يمكنه أن يتخلى عن علمانيته كما لا يمكنه إنكار تأثير الدين. في مقابل الاعتراف بالدين يتوجب على الدين أن يتخلى عن المطالبة بالحق في السلطة، وعن «الحق في احتكار التأويل وتنظيم الحياة الشامل نظراً لشروط علمانية العلم وحياد سلطة الدولة والحرية الدينية الشاملة»⁵¹. لقد تفتن هابرماس (Habermas)، إلى «أن علمنة الدولة ليست هي ذاتها علمنة المجتمع»⁵². فإذا كانت «الجماعات الدينية تلعب دوراً حيويّاً في المجتمع المدني وفي المجال العام، فإن السياسة التداولية تمثل بالقدر نفسه نتاجاً للاستخدام الشعبي للعقل من قبل المواطنين المتدينين ومن قبل المواطنين غير المتدينين»⁵³.

الخاتمة:

تعتبر حركات الإسلام السياسي الدين مجالاً شاملاً لكل مناحي الحياة، وبالتالي فإن السياسة ينبغي أن تكون متوافقة مع أحكام الشريعة، والدولة يجب أن تكون إسلامية. ولا شك في أن شعار «الإسلام هو الحل» أو «الإسلام دين ودنيا» يعبر عن هذا التوجه. ورغم تنوع مشارب الحركات الإسلامية، فإنها تلتقي في الهدف نفسه، ألا وهو تطبيق الشريعة سواء تحقق ذلك في ظل الخلافة أو في ظل الإمامة أو في إطار الدولة الحديثة التي تطبق نظاماً ديمقراطياً إسلامياً. إن هذه الحركات الإسلامية، بما فيها تلك التي توصف بالاعتدال، هي حركات أصولية إحيائية لا ترى في الديمقراطية وآلياتها إلا وسيلة للوصول إلى الحكم وتوجيه المجتمع الوجهة التي تريد. إذا كانت الشعبوية تعرف بأنها انحراف في النظام الديمقراطي في المجتمعات التي رسخت فيها الديمقراطية الليبرالية، فإن الشعبوية، مفهومة كديماغوجيا قائمة على عناصر ثلاثة؛ هي إدانة النخب والدفاع عن هوية قومية أو دينية ورفض القوى الأجنبية التي تهدد تلك الهوية، تنمى تماماً مع الإسلاموية. إذا أرادت حركات الإسلام السياسي أن تتحول إلى أحزاب وحركات سياسية مدنية ديمقراطية، فعليها أن تتخلى عن توجهها الإحيائي، وأن تفصل بين الديني والسياسي، وأن تقبل بعلمنة السياسة. إن لم يحصل ذلك، فستبقى عائقاً أمام تحديث المجتمعات العربية.

51 المصدر نفسه، ص. 60

- (Raison et Religion. La dialectique de la sécularisation, Éditions Salvator, Paris, 2010.)

52 يورغن هابرماس وآخرون، قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، دار التنوير، بيروت، 2013، ص. 56

53 المصدر نفسه، ص. 56

مراجع البحث:

- أبو الحسن الماوردي، نصيحة الملوك، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1988
- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت.
- جوزيف شتراير، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عيتاني، دار التنوير، ط 3، بيروت، 2010
- رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر. مراجعات ومتابعات، دار جداول، بيروت، 2015.
- رضوان السيد، مداخلة في ندوة حول كتاب «حاكمية الله وسلطان الفقيه» نظمها المركز الوطني للدراسات، بيروت، في 20/2/1998، مجلة دراسات عربية، عدد 8/7/1998
- عبد الغني عماد، الإسلاميون بين الثورة والدولة. إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2013
- كارل شميت، اللاهوت السياسي، ترجمة ياسر الصاروط ورائيا الساحلي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2018
- محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972
- مرسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية. مسار العلمنة، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007
- وجيه كوثراني، مختارات سياسية من مجلة المنار، دار الطليعة، بيروت، 1980
- يورغن هابرماس وآخرون، قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، دار التنوير، بيروت، 2013
- راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993
- عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، الجزء الثاني. نقد النظرية السياسية، دار التنوير، بيروت، 2012
- عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، منشورات الجمل، كولونيا/بغداد، 2006
- محمد جمال باروت، يثرب الجديدة. الحركات الإسلامية الراهنة، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 1994
- وائل حلاق، الدولة المستحيلة. الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2013
- يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مكتبة وهبة، القاهرة، 1988
- Habermas, Raison et Religion. *La dialectique de la sécularisation*, Éditions Salvator, Paris, 2010
- Karl Schmidt, *Political theology II, The Myth of the Closure of any Political Theology*, Cambridge, Polity, 2008

- Marcel Gauchet, *La condition historique*, Paris, Gallimard, «folio essai», 2003
- Jean-Fabien Spitz, *John Locke et les fondements de la liberté moderne*, Puf, Paris, 2001
- Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985
- Max Weber, *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2017
- P. Manent, *Histoire intellectuelle de Libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987
- Rousseau, *Du Contrat social*, Paris, Éditions du seuil, 1977

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com